



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Semantika kategorii prostanstva v etiologiceskih legendah Bolgar

Author: Margarita Nadel'-Cervin'ska

Citation style: Nadel'-Cervin'ska Margarita. (2009). Semantika kategorii prostanstva v etiologiceskih legendah Bolgar. W: M. Cichońska (red.), "Kategorie w języku: język w kategoriach" (S. 228-235). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

МАРГАРИТА НАДЕЛЬ-ЧЕРВИНЬСКА
Катовице—Сосновец

Семантика категории пространства в этиологических легендах болгар

Записи этиологических болгарских преданий и легенд, опубликованные Е. Огняновой, представляют собой редкий и трудный для собирания материал устных народных рассказов, не учтенных¹, в частности, в многотомном академическом издании фольклора болгар. Предания эти, «оцветени със значителна доза митическа багра» (Огнянова, 1984: 6), наивны, поскольку, как пишет сама Огнянова, неведомые их творцы «в обяснението на всяко нещо в природата и живота те поставяли човека с неговите добри или лоши качества» (Огнянова, 1984: 5).

На то это и устные рассказы, чтобы в них реальность событий, важных для болгар в контексте национального самосознания, тесно переплеталась с событиями и деталями ирреальными: «В някои от историческите предания и легенди съзираме основата на действително историческо събитие, станало в определено селище, местност и време, както и имена на исторически личности, играли роля в съдбините на български народ. Обаче към тях има толкова измислени ситуации, поетически напластявания, поверия и суеверия, че истината едва прозира» (Огнянова, 1984: 6).

И этим тексты, анализируемые нами в статье, особенно интересны, поскольку являются рассказами мифологическими, т.е. текстами, реальная действительность в которых организована — народным видением мира — по своим особым законам. Так, реальное *пространство* текста легенды, о котором дальше пойдет речь в статье, приобретает в устной народной интерпретации черты и признаки *пространства* мифического, живущего особенной жизнью, — но не сказочной, а как бы полуреальной.

¹ Во всяком случае, на момент издания данного сборника текстов.

«И даже если носитель² такого индивидуального образа пространства, — как отмечает В. Топоров, — склонен — сознательно или бессознательно — соотносить его с геометризованным гомогенным, непрерывным, бесконечно делимым и равным самому себе в каждой его части «ньютоновым» пространством, то «объективизирует» он его и «покоряет» (овладевает им), если пользоваться терминологией Гейдеггера (HEIDEGGER, 1969), существенно *иначе*, чем «средний» потребитель пространства. Но, естественно, индивидуальные образы пространства, как правило, имеют дело не с профаническим и усредненным пространством, но с гораздо более богатым — семантизированным и/или сакрализированным — пространством» (Топоров, 1995: 446).

1. **В мифе и сказке пространство всегда сакральное** (Элиаде, 1994: 22—23), даже в том случае, когда это *пространство человеческой жизни* (дом, поселение, хозяйство). В предании и легенде, как и в мифологическом рассказе, быличке, *пространство* реальное, но как бы мифопоэтизированное. В этом случае некоторыми чертами сакральности наделяется *профанное пространство*, обыденное.

Для текстов фольклорной сказки (и мифа как текста) характерно, прежде всего, полюсное противопоставление мифического *пространства* на 'свое' (как безопасное) и 'чужое' (как страшное, потенциально опасное для человека) — в контексте таких традиционных семантических оппозиций, как 'близкое' / 'далекое', 'знакомое' / 'незнакомое', 'освоенное' / 'неосвоенное' и, наконец, как 'видимое' / 'невидимое'. Для легенды и предания актуальна оппозиция иного рода: 'свое' / 'не свое', возможно 'ничье' (как 'близкое' / 'не очень далекое', 'знакомое' / 'не совсем знакомое', а также как 'освоенное' / 'в меру освоенное' или 'недостаточно освоенное', 'видимое' / 'то, что можно увидеть').

Сначала, однако, представим болгарский топонимический материал, с помощью которого будут далее проиллюстрированы теоретические положения нашей статьи. И, поскольку, как говорил Козьма Прутков³, «нельзя объять необъятное», остановимся в статье только на анализе легендарных болгарских топонимических названий (оронимов), обозначающих в условиях местного ландшафта *горы*⁴ и *горные вершины*. Однако семантика *пространства*, как в сказке, так и в легенде, весьма сложна для описания, поскольку структурно-семантические элементы языка фольклора в любой национальной традиции воссоздают мифологическую 'модель мира'. В сказке сия модель может и должна разворачиваться для

² В нашем случае — этнический коллектив.

³ Пародийная личность (маска) литератора-чиновника, созданная гр. А.К. Толстым и братьями В.М. и А.М. Жемчужниковыми (РП 1990, 2: 171—173).

⁴ См. нашу работу, посвященную этой проблеме в языке европейских фольклоров, в польском переложении д-р Ядвиги Грацла: *Polska „szklana góra...”*.

*пространства сакрального текста*⁵ двояко — как *пространство пространства* (мифического) и как *пространство времени* (также мифического). В легенде, условно привязанной, в псевдоисторическом легендарном контексте, к условно (и приблизительно) определенному времени, моделируется исключительно *пространство пространства* (мифическое). Одновременно с тем *пространство времени* (псевдореалистическое) как бы «объективно присутствует» в сознании носителя традиции, который хранит в памяти данный устный текст.

Поскольку 'свое' и 'чужое' соотносимы в мифологической 'модели мира' как *этот свет* и *тот свет*, *мир живых* и *мир мертвых*, 'человеческое' и 'нечеловеческое' (реальное — ирреальное), то 'не своему' отводится в сказочной модели место промежуточное, срединное, между *этим* и *тем* мифическими *пространствами*. В легенде же, как мы убедимся ниже, при анализе материала, существует только одно — промежуточное, срединное (в меру освоенное и в меру опасное для человека) — *пространство*. В легенде оно будет полуреальное, или, скорее, псевдореальное, потому что в нем происходят ирреальные вещи — превращения людей в значимые фрагменты реального — не мифического — ландшафта.

2. Фрагменты реальных болгарских ландшафтов с названиями, имеющими мифологическую мотивацию. Так, в одной из этимологических легенд «старая жена», когда ее превращает в каменную вершину — под названием *Врѣх Баба* — разгневанный месяц Март, или *баба Марта* [*Врѣх Баба в Ботевградския Балкан*. // (Огнянова, 1984: 32—33)], как раз находится, вместе со своими козами на горном выпасе, высоко в горах. И, видимо, 'высоко', раз сама становится не просто 'горой', а 'вершиной горы'. В фольклорной сказке с персонифицированными *двенадцатью месяцами* встречается, разговаривает (выходит на мифический контакт) *бедная падчерица*, которую посылает в зимний (вероятно *новогодний*) лес *злая мачеха*. И потому «старая жена» болгарской легенды, первоначально *любимица* [великанши-нечеловека] *Марты* (женской персонификации сурового капризного месяца), видимо, и есть та самая сказочная *падчерица* — постаревшая, приобретающая реальные человеческие черты (в том числе и людскую *немудрость*, глупость).

Другая каменная зубчатая вершина, или выдающийся верх ее, получает свое название *врѣх Соколов зѣб* тогда, когда — в неопределенном мифическом времени *прошлого* — с него на коне прыгает вниз, чтоб не поддаться врагам, «Сокол, младият кърджалия». Он культурный герой, защитник обездоленных, которому удалось спасти из полона красавицу-сестру [*Соколов зѣб над Тетевен*. // (Огнянова, 1984: 33—37)]. О «волшебном происхождении героя» (Пропп, 1986; Мелетинский, 1976 и 2005) сви-

⁵ Каковым всегда является текст фольклорной сказки.

детельствует его имя, *Сокол*, которое соотносит его с героями славянских сказок. У восточных славян это, нпр., *Финист*, или *Фенист*, — *ясный сокол* (умирающий и возрождающийся, его перо горит огнем; ср.: *птица Феникс*).

Все это свидетельствует, как, в частности, пишет Н. Криничная по поводу возникновения персонажей народных преданий, о следующем: «В связи с демифологизацией и дегиперболизацией соответствующих элементов, которые осуществляются по мере эволюции образа в системе предания, *былые архаические формы все более наполняются реалистическим содержанием*. Сочетаясь с другими, «разнокорневыми» либо разностадийными (часто стихийно-реалистическими) элементами, реалистические компоненты в конечном итоге определяют основное содержание образа, что наблюдается преимущественно уже в поздних преданиях» (Криничная, 1988: 20—21). Мифические сказочные герои со временем «переносятся» в мир людей, обретая при этом мнимую реальность человеческих черт. Соответственно, и обитают они теперь, в сознании носителя национальной традиции, в мнимо реальном мире, как бы среди реальности быта и невыдуманных жителей конкретного географического пространства.

Но затем, поддаваясь в фольклорной легенде мифической метаморфозе, свойственной исключительно этиологическим мифам, эти же псевдореальные персонажи оборачиваются значимыми для мироощущения жителей конкретной местности *фрагментами ландшафта*. «Стара жена» становится горой (горной вершиной) — кара за проступок, а «Сокол, младият кърджалия» — самым большим уступом горной гряды, в память о геройском поступке. Вершина *врѣх Мургаиш* также получает свое название по имени героя, обладавшего такой нечеловеческой — мифической — силой, что смог выполнить «трудную задачу»⁶, которую задавала всем искателям своей руки чрезмерно гордая «много красива мома». Сказочной силы герой «метнал девойката на гърба си и като хала полетял нагоре из стръмното — не усещал ни тежест, ни умора», однако «пристигнал до целта, той се строполил мъртъв на тревата» [*Врѣх Мургаиш*. // (Огнянова, 1984: 30—32)] — в память о геройском поступке. Аналогично возникают топонимические названия *Радина панина* и *Радин кладенец* [*Радина панина*. // (Огнянова, 1984: 21—22)].

Как кара за проступок (нарушение свадебного запрета мужчинам видеть лицо невесты прежде, чем его откроет жених) — «останало и името на камъните — *Сватове*»: ветер поднял покрывало невесты, которую сваты везли к жениху, тут пораженный ее несказанной красотой «кумът, като видял, че булката е такава приказна хубавица, от милост се надве-

⁶ Типично для сюжета волшебной сказки. См. там же, у В. Проппа.

сил от коня да я целуне», «а сватовете, како видели какъв срам ще стори кумът, от ужас се вкаменили и до днес стоят така» [*За камъните «Сватове» край село Стоб, Кюстендилско.* // (Огнянова, 1984: 26)]. Мотив последней легенды соотносится со сказочным: один из братьев (иногда названных братьев) обманом уводит красавицу невесту, обрекая настоящего жениха на верную смерть. Аналогична легенда *Каменните пирамиди край село Кътина, Софийско* (Огнянова, 1984: 60—62). В этом случае невеста нарушает запрет *оборачиваться* и *смотреть назад*, отчего сваты окаменевают. См. также тексты *Невестин камък край Триград, Тодорини кукли, Каменните кули на Стовци* (стоят стоймя, о чудом уцелевших овцах) (Огнянова, 1984: 63—64, 47—49, 50—510). Последние камни, что для данных легенд исключение, не связаны с именем человека.

Называние горных вершин и других элементов реального ландшафта в исторических преданиях совсем иного рода. В Старой Планине, нпр., «останало името на върха — *Марагидик*» и есть «падина, която хората нарекли *Падиша*» (в нее падали турки, убитые в горном сражении героем *Крали Марко*). Вершина *Марагидик* названа так потому, что, восхищенные удалю Марко, турки кричали: «Мара гиди, мара гиди» [*Връх Марагидик в Стара Планина.* // (Огнянова, 1984: 27—29)]. В другом месте Болгарии, в Риле, между двумя ландшафтными возвышениями (оронимы *Айгидик* и *Кадиин връх*) есть низинная местность, носящая название *Кадиин гроб*. В этой местности и располагалось спорное «пасбище» и «мнозина селяни паднали жертва при кървави разпри за това пасбище, но спогодба и разбирателство не постигнали». Наконец «направили жалба до турския паша» и «той изпратил един кадия да огледа мястото и да присъди чие да бъде» [*Кадиин гроб в Рила.* // (Огнянова, 1984: 24—25)]. Справедливое решение кадия крестьянам не пришлось по душе, поэтому воюющие стороны объединились и все вместе убили разумного мудреца. Судя по тому, что гора называется *Кадиин връх*, именно на ее склонах находилось удобное пастбище для скота.

Последнее устное предание носит характер притчи, следующее, видимо, позднее — христианского предания. Около Дряновского монастыря, в честь двух сестер, героически отказавшихся, по настоянию турков, сменить свои болгарские имена и веру, «народът нарекъл скалите *Момини* или *Момарини* (т.е. Девичьи скалы), а водата, дето блика от една пещера там, има целебна сила и лекува «очебол» — болест на очите» [*Момини или Момарини скали.* // (Огнянова, 1984: 37—38)]. Горная же вершина «връх Налбант», по преданию, получила свое название в честь царского доверенного лица и любимца, с нечеловеческой силой крушившего — для царя — вражьи войска. Однако «налбант» — не имя героя, а профессия кузнеца: «човек, който подковава добитък — коне и говеда» [*Връх Налбант в Рила.* // (Огнянова, 1984: 23—24)]. Во всех этих случаях названия

горных возвышенностей и скал образованы не от личных имен героев, да и сами герои в преданиях часто имен не имеют.

К притче тяготеет и предание, в котором «пустинникът», «светецът», не покорился царскому приказу, явиться на поклон, но «запалил огън пред пещерата си», после чего «царят отложил короната си и коленичил». В результате «свети Иван видял коленичилия цар Петър и го благословил», «и върхът бил наречен *Царев връх*» [*Царев връх в Рила*. // (Огнянова, 1984: 22—23)]. Реальность такого события в прошлом, мягко говоря, маловероятна, а появление в языке данного оронима мотивировано христианской притчей. Поэтому определить данный устный текст можно как легендарное предание, т.е. предание, в котором присутствуют мифологические элементы вторичного характера — на традицию фольклорную (знание языка птиц зверей, три мешка золота) накладываются христианские реалии (отшельник, пещера, отказ от мирских контактов и злата) и символы (святой, благословление, коленопреклонение).

Анализ болгарских этиологических легенд и преданий, опубликованных Е. Огняновой, выявил интересную закономерность при образовании оронимов-реалионимов: в текстах легенд оронимы носят ономастический характер, все они образованы от собственных имен мифических героев, реже героинь. Примерами могут служить названия горных вершин, гряд и хребтов, мотивированные легендами *Витоша и Люлин*⁷, *Пирин планина* и *Рила и Пирин*, *Траянови врата*, *Милеви скали в Родопите*, *Момин връх* и *Муратов връх в Пирин*, *Скалата над Якоруда* (по имени *Стоян Вървисакул*), *Връх Любаши* (Огнянова, 1984: 16—18, 19—21, 58—60, 64—65, 66—67, 67—68, 68—70). В текстах же исторических преданий и преданий, включающих в себя некоторые мифологические элементы, оронимы носят аппелятивный характер, т.е. им присущи аппелятивные значения (имени)⁸. Примерами тому назовем такие устные тексты, как *Връх Орля в Тетевенския Балкан*, *Момина поляна над Тетевен* (Девичья прогалина...), *Белоградчишките скали*, *Моминската стена край Габрово (скалиста стена)*, *Връх Песнопой в Средна Гора* (Огнянова, 1984: 39—40, 42—45, 52—58).

В легендах, восходящих к этиологическому мифу (творение сущего на земле), оронимы также образуются от собственных имен героев. Вот пример на первый случай: «И стоят далеч един от друг братът (*Хемус*) и сестрата (*Родона*), защото злият стар бог пуснал между тях обширна низина» [*Хемус и Родона*. // (Огнянова, 1984: 11)]. В другом варианте *Родона*

⁷ Третья вершина, упомянутая в этой легенде, получает название «Черни връх» (Огнянова, 1984: 14—16).

⁸ Частный случай мотивировки имени собственного — топонима (оронима), — когда в имени сохраняется или искусственно «оживляется» значение аппелятива, из которого оно возникло (Подольская, 1978: 38).

превращается в прекрасную горную гряду (*Родоп планина*), на которой от песен *Орфея* даже «змяята-чудовище, омаяна от песента, бавно прибирала отровните си езици, стиснала уста, протегнала се и легнала на земята, за да слуша» [*Родоп и Орфей*. // Огнянова, 1984: 11—13]. «Змяята-чудовище», вытянувшаяся и застывшая от орфеевой песни, и есть та самая живописная каменная гряда, раскинувшаяся в долине, меж двух горных вершин.

Таким образом, мы проанализировали все 33 легенды и предания, объединенные Е. Огняновой в раздел *Планини, върхове, скали* (т.е. Горные гряды, вершины, скалы). Для анализа не подошли три из них. Так, *Височината Каркария край Чепино* невозможно было отнести к какой-л. группе легенд или преданий, поскольку нам не известно, является название вершины *Харкария*, искаженное турками, именем собственным. Можно предположить, что да. Две других легенды — *Фатмина ливада* (ливада — луг; покос) и *Искърският пролом* — не посвящены непосредственно *горам*, хотя топонимические названия и определяют значимые фрагменты общего гористого ландшафта.

Обратим внимание также на то, что в текстах преданий (как исторических, так и легендарных), в отличие от двух предыдущих (легенд и сказок), моделируется всегда реальное *пространство пространства* и максимально приближенное к действительному событийное *пространство времени*.

Литература

- Иванов В.В., Топоров В.Н., 1976: *Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян*. В: *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев*. Москва.
- Криничная Н.А., 1988: *Персонажи преданий: становление и эволюция образа*. Ленинград.
- Мелетинский Е.М., 1976: *Поэтика мифа*. Москва.
- Мелетинский Е.М., 2005: *Герой волшебной сказки*. Москва—Санкт-Петербург.
- Мифы народов мира*. Энциклопедия, 1980 (МНМ). Т. 1—2. Москва.
- Огнянова Е., 1984: *Достигнало до нас. Предания и легенды*. София.
- Подольская Н.В., 1978: *Словарь русской ономастической терминологии*. Москва.
- Пропп В.Я., 1986: *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград.
- Русские писатели. Библиографический словарь*, 1990 (РП). Т. 1—2. Ред. П.А. Николаева. Москва.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 1995—2006 (СД). Т. 1—4. Ред. Н.И. Толстого. Москва.
- Топоров В.Н., 1995: *Миф. Ритуал. Образ. Символ. Исследования в области мифопоэтического*. Москва.
- Элиаде М., 1994: *Священное и мирское*. Москва.

HEIDEGGER M., 1969: *Die Kunst und der Raum*. Sankt Gallen.

NADEL-CZERWIŃSKA M., GRACLA J., 2005: *Polska „szklana góra” w mitologicznym systemie Słowian*.

W: *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego. Kultura i przyroda*. Red. M. GOTKIEWICZ. Nowy Targ, s. 75—80.

MARGARITA NADEL-CHERVINSKY

Semantics of a category of space in ethiological Bulgarian legends

Summary

The records of ethiological Bulgarian legends, published by E. Ognyanova, represent a rare, difficult for collecting material of oral national stories. These stories are not considered, in particular, even in the multivolume academic publication of the Bulgarian folklore. In myth and fairy tale the space is always sacral, even in case, when this is a space of human life. The article is based on the analysis of the Bulgarian toponymic material which reflects categories and attitudes of this space.

MARGARITA NADEL-CZERWIŃSKA

Semantyka kategorii przestrzeni w etiologicznych legendach Bułgarów

Streszczenie

Teksty bułgarskich podań i legend etiologicznych zapisane i opublikowane przez E. Ognjanową stanowią rzadki, trudny do gromadzenia materiał ustnych opowiadań ludowych. Świadczy o tym fakt, że nie zostały one uwzględnione nawet w wielotomowym zbiorze dotyczącym folkloru Bułgarów, wydanym przez Bułgarską Akademię Nauk. W micie i bajce przestrzeń jest zawsze sakralna, nawet wówczas, gdy jest to przestrzeń ludzkiego życia. Artykuł opiera się na analizie bułgarskiego materiału toponimicznego, który odzwierciedla kategorie i relacje tego typu przestrzeni.